



**Alter**

Revue de phénoménologie

**23 | 2015**

**Anthropologies philosophiques**

---

## Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg

Christian Sommer

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/373>

DOI : 10.4000/alter.373

ISSN : 2558-7927

### Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

### Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2015

Pagination : 64-75

ISBN : 978-2-9550449-1-9

ISSN : 1249-8947

### Référence électronique

Christian Sommer, « Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », *Alter* [En ligne], 23 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 22 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/373> ; DOI : 10.4000/alter.373

---

## DESCRIPTION DU *DASEIN*. REMARQUES SUR LA POSSIBILITÉ D'UNE LECTURE ANTHROPOLOGIQUE DE *SEIN UND ZEIT* À PARTIR DE BLUMENBERG

Christian Sommer

Lorsqu'il revient sur l'« inachèvement » de *Sein und Zeit*, Heidegger souligne volontiers que la non-publication de la troisième section a favorisé une série de malentendus parmi lesquels, au premier chef, la lecture *anthropologique* de l'analytique du *Dasein*<sup>1</sup> annoncée dans le plan de l'ouvrage comme « provisoire » par rapport à la question de l'être. C'est ce malentendu que nous voudrions examiner en faisant intervenir Blumenberg qui ne se réfère à la troisième section absente, censée développer la question du sens de l'être, que pour demander si, *in fine*, cette *Seinsfrage* avait elle-même un sens, suggérant de congédier purement et simplement la question pour ne garder que l'analytique du *Dasein*, c'est-à-dire une *anthropologie phénoménologique*. Blumenberg note dans la première partie (*Phénoménologie et anthropologie*) de la *Description de l'homme* :

*La question du « sens de l'être » a-t-elle seulement un sens ? Et quand bien même elle en aurait un : faut-il souscrire à la prééminence accordée par Heidegger à l'intérêt pour la question de l'être au point de ne faire valoir et de ne s'approprier les résultats anthropologiques de l'analytique du Dasein que dans leur fonctionnalisation fondamental-ontologique ? Le dernier pas à accomplir, sous la forme d'une affirmation abrupte, est celui-ci : la question de l'être n'existe pas. Et si elle existait, il serait légitime de la disqualifier comme une question philosophique peu intéressante, voire inintéressante<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Besinnung, Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, t. 66, 1997, p. 414.

<sup>2</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2006, p. 208. La traduction française de cet important texte posthume, parue au Cerf (2011), étant souvent fautive et inintelligible, nous proposons nos propres traductions, purement didactiques.

La neutralisation de la *Seinsfrage* ouvre la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* et plus généralement d'une anthropologie phénoménologique, sous l'énoncé programmatique d'un « déplacement du centre de gravité de la métaphysique et de l'ontologie vers l'anthropologie »<sup>3</sup>. Pour accéder à une problématisation anthropologique de la phénoménologie, conjointement à une problématisation phénoménologique de l'anthropologie, il faut donc renverser l'« interdit d'anthropologie »<sup>4</sup> (*Anthropologieverbot*) édicté tant par Husserl que par Heidegger, c'est-à-dire annuler « l'exclusion de l'anthropologie de la phénoménologie »<sup>5</sup>.

Pour lever cet interdit, il n'est pas question de rompre avec Husserl, « le fondateur de la phénoménologie », ni avec Heidegger, « son déformateur le plus marquant »<sup>6</sup>, puisqu'il s'agit au contraire d'exploiter le potentiel de leurs corpus respectifs pour mettre en évidence « le caractère anthropologique des présuppositions (*Voraussetzungen*) du phénoménologue »<sup>7</sup>, c'est-à-dire, formulé abruptement, la condition anthropologique de l'*homo sapiens* lorsqu'il pratique la phénoménologie.

Blumenberg en effet interroge explicitement l'être humain vivant comme *homo sapiens* tel qu'il a été négligé ou suspendu par la phénoménologie husserlienne pour atteindre au Je de la conscience transcendante pure de tout *Faktum* de la contingence biologique qu'est l'émergence parfaitement improbable et contingente de l'organisme humain et, partant, de l'organisme humain susceptible de philosopher.

La levée de l'interdit anthropologique husserlien suppose alors d'opérer un retour à Husserl par-delà l'« histoire doctrinale factuelle » du corpus<sup>8</sup> pour le reformuler selon la possibilité d'une anthropologie phénoménologique. Cette reformulation anthropologique des ressources de la phénoménologie husserlienne vise deux grands complexes thématiques : celui de la *Lebenswelt*, axé autour du concept central d'intentionnalité, et celui de l'intersubjectivité et de la *Fremderfahrung*.

Or comme Husserl, Heidegger est soumis à une lecture anthropologique qui considère son « chemin de pensée » factuel à rebours :

<sup>3</sup> H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989, p. 811.

<sup>4</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 60, 91.

<sup>5</sup> H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2002, p. 132.

<sup>6</sup> H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluss*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1987, p. 220.

<sup>7</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 167 ; cf. *Zu den Sachen und zurück*, op. cit., p. 44.

<sup>8</sup> H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1986, p. 33.

*Le passage, exigé par Heidegger, de l'analytique du Dasein à l'ontologie fondamentale est une exigence arbitraire qui ne résulte que de la contingence factuelle de son propre itinéraire philosophique. Le rejet du rôle principal pour l'anthropologie relève de cette contingence, car c'est précisément dans l'évitement d'une transcendance eidétique ultime de la conscience, à la différence de Husserl, qu'aurait pu résider la réhabilitation phénoménologique de l'anthropologie<sup>9</sup>.*

Le geste méthodologique de Blumenberg s'accomplit plus exactement en chiasme : le retour à Husserl se soutient d'un retour à Heidegger, c'est-à-dire d'une *réanthropologisation* de l'analytique existentielle désolidarisée de la question de l'être et husserliennement corrigée. Ce geste croisé qui associe Husserl et Heidegger paraît familier ; songeons à Fink ou à Patočka, mais aussi et surtout aux pratiques phénoménologiques en France depuis la génération de Sartre et Merleau-Ponty jusqu'à aujourd'hui en passant par le milieu des années 1980 qui marque à Paris un retour à Husserl mais filtré par Heidegger<sup>10</sup>.

Esquissons ce projet de réanthropologisation de *Sein und Zeit* à partir du programme blumenbergien en tenant compte du fait que ce programme puise l'une de ses impulsions dans le corpus de l'anthropologie philosophique allemande où la question de l'homme subit une inflexion vers la question de sa condition biologique et trans-biologique. Mais il faudra s'interroger ce faisant en quoi cette réinterprétation anthropologique de l'analytique existentielle opérée par Blumenberg, au-delà de la direction qu'il indique lui-même, pourrait être complétée par un réexamen du projet, esquissé par le premier Heidegger mais délaissé ou oublié par la suite, de fonder une « anthropologie phénoménologique radicale »<sup>11</sup> par un retour complexe à Aristote.

Dans le *Rapport Natorp* (1922), Heidegger évoquait en effet la tâche d'une « destruction phénoménologique » de « l'histoire de l'anthropologie occidentale », une tâche impliquant une « interprétation concrète de la philosophie aristotélicienne orientée sur le problème de la facticité, c'est-à-dire sur une *anthropologie phénoménologique radicale* [...] Les investigations pour remplir la tâche de la destruction

<sup>9</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 211.

<sup>10</sup> J. Benoist, « Sur l'état présent de la phénoménologie » (1998), in *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001, p. 18-20.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* [Natorp-Bericht], *Gesamtausgabe*, t. 62, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2005, p. 38.

phénoménologique ont pour objectif la scolastique tardive et la première période théologique de Luther »<sup>12</sup>.

Ce retour à Aristote est simultanément irrigué par les trois autres sources configuratrices du premier Heidegger avant son « tournant » (ou disons, avec Blumenberg, avant « l'impact mythique de Hölderlin »<sup>13</sup>), à savoir le Nouveau Testament (par le biais de Luther), Kierkegaard et bien sûr Husserl : « Celui qui m'a accompagné dans mes recherches était le jeune Luther et mon modèle était Aristote, que le premier détestait. J'ai reçu les impulsions de Kierkegaard et c'est Husserl qui m'a implanté les yeux »<sup>14</sup>. C'est ce corpus heideggérien quadruplement sourcé qu'il s'agirait donc de reprogrammer pour le rendre compatible avec la possibilité d'une anthropologie phénoménologique dans le sillage de Blumenberg.

Prenons comme exemple éminent le « souci » (*Sorge*), « concept anthropologique central »<sup>15</sup> tiré de *Sein und Zeit* pour « corriger » le concept husserlien d'intentionnalité<sup>16</sup>. Dans la *Beschreibung*, Blumenberg, examinant le point de départ (*Ausgangspunkt*) de Heidegger, relève l'antinomie entre le *Dasein* comme *Sorge* et le *Dasein* comme compréhension de l'être (*Seinsverständnis*) :

*La détermination continue du Dasein comme souci dans lequel il y va de son être est précisément l'exclusion de son intérêt pour la question du sens de l'être [...]. Le théoricien du Dasein – et par conséquent l'ontologue fondamental qui s'appuie sur celui-ci – ne sont ce qu'ils sont qu'en vertu du rétrécissement (Abblendung) du fait que leur Dasein est souci et ne peut être compris que comme souci*<sup>17</sup>.

Avant d'examiner plus en détail l'opération de réanthropologisation du souci, conséquence de cette antinomie, relevons d'abord un aspect qui nous introduira au problème par sa source théologique. Blumenberg n'a pas manqué de faire signe vers deux sources théologiques du concept de souci, lorsqu'il note, assez allusivement, dans la *Beschreibung*, que Heidegger a trouvé son concept nucléaire de souci chez Augustin, mais aussi chez Luther, dont Blumenberg cite la thèse 17 de la *Controverse contre la théologie scolastique*. Heidegger, dit Blumenberg, a trouvé le concept de souci, « noyau des-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 371-372.

<sup>13</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 436.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1923), t. 63, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1988, p. 5.

<sup>15</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 210.

<sup>16</sup> Cf. H. Blumenberg, *Zu den Sachen*, op. cit., p. 27, 29, 257, 323 ; *Beschreibung*, op. cit., p. 201-206 ; *Die Sorge geht über den Fluss*, op. cit., p. 217-219.

<sup>17</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 205.

criptif de son analyse du *Dasein* »<sup>18</sup>, chez Augustin, ce que pourrait d'ailleurs confirmer aujourd'hui le cours de Heidegger sur les *Confessions* de 1921 publié en 1995. Or Blumenberg ajoute : « En dernière instance l'homme de Heidegger marqué par le souci demeure celui du jeune Luther auquel le Heidegger de la période de Marbourg est censé s'être intéressé si intensément : un homme qui, en vertu de son être naturel, ne peut faire autrement que de *ne pas* vouloir que Dieu soit Dieu, et ne peut *que* vouloir qu'il le soit lui-même »<sup>19</sup>.

Blumenberg fait donc allusion à la thèse 17 de la *Disputatio* de 1517, une thèse que Heidegger, signalons-le en passant, cite dans son exposé sur *Le problème du péché chez Luther* dans le séminaire de Bultmann à Marbourg en 1924. Dans cette thèse 17, Luther dit : « L'homme ne peut pas vouloir naturellement que Dieu soit Dieu ; bien au contraire, il veut être lui-même Dieu et que Dieu ne soit pas Dieu » (*Non potest homo naturaliter velle deum esse deum. Immo vellet se esse deum et deum non esse deum*). Ce désir d'être Dieu, désir qui constitue la nature même du péché, renvoie à la définition paulinienne de tous les péchés par la « convoitise » ou « concupiscence » (*epithumia*), qui est essentiellement amour de soi (Rm 7, 7-11), avec une référence probable à Gn 3, 5 : « Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez [du fruit de l'arbre], vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux qui connaissent le bien et le mal ».

À la lumière de cette thèse 17, l'analytique du *Dasein*, la forme de la quotidienneté du *Dasein*, apparaît comme la douleur de n'être pas Dieu, même si, et ce n'est pas contradictoire, le *Dasein*, d'abord et le plus souvent, se prend volontiers pour Dieu : péché suprême, que cette rivalité avec Dieu, ou, dans un langage théologiquement moins surchargé, *désir hyperbolique* qui pilote tout projet philosophique qui entend construire la position pure d'un spectateur de lui-même, d'une transcendance éidétique ultime, suspendant l'être humain<sup>20</sup>.

Blumenberg précise cette détermination en reconduisant la raison de cette condition de n'être pas Dieu et de ne jamais pouvoir le devenir, de ne jamais pouvoir être *absconditus*, caché, comme Lui, au fait que l'être humain

*est visible et ne saurait résorber ce défaut [ou souillure : Makel] de l'évidence visible (Auffälligkeit). Or ce « souci » dont parle l'analyticien existentiel ne consiste pas seulement dans les tourments récurrents (geläufige*

<sup>18</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 201-202.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 202, 381.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 190 : « Le sujet phénoménologique se découvre lui-même comme celui qui peut être Dieu ; au même moment, il devient indifférent à lui-même en tant qu'être humain ».

*Gröblichkeiten*) de l'auto-conservation comme l'alimentation, le réchauffement et la défense, mais aussi dans tous les degrés du pouvoir d'être touché (*Betreffbarkeit*) fondé dans la visibilité et dans ses conséquences, et qui devient consciente comme telle<sup>21</sup>.

L'être humain est *visible* (par autrui, par un *alter ego*, ami ou ennemi) ; le souci inhérent au *Dasein* humain touche au fait que son corps propre ou vivant, son *Leib* visible, contrairement à Dieu, est frappé de visibilité, dans l'entrelacs d'une optique « passive » et « active », comme dit Blumenberg, mais n'est jamais entièrement perceptible par synesthésie, troué qu'il est par son propre dos, son *Rücken* par où il peut être touché par l'inattendu (*das Unerwartete*), surpris par l'effraction de la contingence<sup>22</sup>. Ce souci de sa propre visibilité, ce souci du pouvoir d'être touché et affecté (et que Heidegger appellerait peut-être *Befindlichkeit*, strate de l'archi-impression pathique), c'est ce que Blumenberg entend par *Selbsterhaltung* ou « conservation de soi »<sup>23</sup>.

Blumenberg donc désolidarise le concept de souci, anthropologiquement redéfini, du *Seinsverständnis* propre au *Dasein* : le *Dasein* en souci est, du point de vue d'une réanthropologisation, cet étant pour lequel il y va de la conservation de son être visible, exposé, contingent dans son être même, la question du sens de cet être pouvant être disqualifiée au titre de forme dérivée et réflexive qui dissimule sa condition anthropologique première. Cette condition anthropologique n'est pas de l'ordre de la réflexion, car elle relève d'un « réflexe inhérent à la conscience de la contingence »<sup>24</sup>, ce qui signifie, en retour, que la réflexion (la réflexion ontologique sur le « sens » de cet être) est un prolongement de cette tendance première à l'auto-conservation. La réflexion ne peut qu'être une réflexion *humaine* et anthropo-logique. La question (et la réponse) qui ouvre l'accès anthropo-phénoménologique au souci serait donc celle-ci :

*Comment un être qualifié et défini par le souci, un être donc à qui sa propre existence s'impose de manière impérieuse comme étant la situation (Sachverhalt) la moins sûre de sa conscience, n'en parvient pas moins à orienter sa réflexion sur lui-même et sur son état (Befindlichkeit) ? On voit tout de suite que doit être éliminée toute réponse qui n'attribuerait pas fonctionnellement la réflexion au souci. Autrement exprimé : toute réponse qui n'en montrerait pas le lien avec la conservation de soi*<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Idem.*

Notons en passant que Blumenberg réitère et complique ici non seulement le théorème schopenhauerien de la phénoménalisation de la volonté dans l'homme comme visibilité du corps vivant (*Leib*)<sup>26</sup>, mais aussi le théorème de la subordination de l'intellect au vouloir-vivre, qu'il applique à l'analytique du *Dasein* : « Le "souci" comme indice omniprésent de la "facticité" exprime le réflexe provenant du fait que ce "là" (*Da*) de l'être-là (*Dasein*) est à chaque instant à la disposition de sa performance (*Leistung*) ou, à titre de substitut comme chez Schopenhauer, de sa volonté »<sup>27</sup>.

La notion fondamentale de facticité (*Faktizität*) liée au souci se trouve alors transformée elle aussi : elle indique désormais le fait biologique que l'organisme humain pourrait ou aurait pu ne pas être. La question n'est plus : « qu'est-ce que l'homme ? », ou même, sur un mode heideggérien, « qui est l'homme ? », mais bien la question, introduite par Arnold Gehlen en 1940 : *comment* se fait-il que l'homme, cet être hautement improbable, c'est-à-dire non-nécessaire, soit possible ? Comment son existence est-elle possible, nonobstant sa pauvreté instinctuelle, sa faiblesse biologique<sup>28</sup> ? Autrement formulé, à la lumière du principe de raison insuffisante, du *principium rationis insufficientis*, c'est-à-dire de ce que Blumenberg considère comme « le centre de la théorie anthropologique »<sup>29</sup> : comment l'être humain est-il possible nonobstant la *Grundlosigkeit*, l'absence de raison, voire l'absurdité de son existence ?

Ce geste blumenbergien d'inversion découplant l'analytique du *Dasein* de l'ontologie fondamentale et ouvrant l'accès à la question anthropo-phénoménologique du principe de raison insuffisante de l'existence, opère donc à la lumière schopenhauerienne de l'anthropologie de Gehlen et de ses concepts d'être-de-manque (*Mängelwesen*) et de réduction instinctive, le concept de souci comme conservation de soi étant radicalement indexé sur la contingence de l'existence considérée comme « état d'exception ».

Il faut prendre toute la mesure de ce geste hétérodoxe. Blumenberg congédie la question de l'être pour ne garder que les résultats anthropologiques de l'analytique existentielle en désolidarisant celle-ci de toute transcendance eidétique ultime. C'est dans ce geste que réside ce qu'on peut appeler l'inversion fonctionnelle de l'ontologie et de l'anthropologie :

<sup>26</sup> Cf. H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, op. cit., p. 162.

<sup>27</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 219.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, p. 535 et « Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik » (1971), in H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 115.

<sup>29</sup> H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, op. cit., p. 133.



*L'anthropologie, déjà développée comme analytique du Dasein, est précisément révoquée comme telle. Elle est médiatisée par la question du « sens de l'être » comme son intérêt philosophique absolu, voire exclusif. D'un point de vue quantitatif, les descriptions qui paraissent anthropologiques dominent la partie publiée de *Sein und Zeit* ; d'un point de vue fonctionnel, elles servent exclusivement à l'ontologie fondamentale censément à venir<sup>30</sup>.*

Qu'il nous soit permis d'ouvrir une autre parenthèse ici pour indiquer un précurseur ou compagnon méconnu de Blumenberg sur ce point. Nous voulons parler de Helmuth Plessner et de la critique qu'il adresse à Heidegger dès 1928 dans *Les degrés de l'organique et l'homme*, critique à laquelle répliquera d'ailleurs indirectement le cours de 1929-30 sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*.

Dans la préface à la seconde édition des *Degrés* (1966), Plessner critiquait le fait que l'homme, dans *Sein und Zeit*, n'apparaisse que comme le véhicule de la question de l'être, critique déjà esquissée dans la première préface de 1928 : l'homme devient une instance-prétexte dans une « procédure » et le *Seinsverständnis* apriorique la condition de possibilité du *Menschsein*, de l'être-humain. L'analytique existentielle, selon Plessner, n'est alors qu'une « méthode » pour l'ontologie fondamentale<sup>31</sup> ; plus : par l'analytique du *Dasein* téléologiquement aimantée par la question de l'être, Heidegger récuse toute anthropologie tout en pratiquant une anthropologie « restreinte »<sup>32</sup>.

Heidegger « instrumentalise » l'homme, car il feint de ne pas faire d'anthropologie au nom de la question de l'être, stipulant une « clause d'opposition » (*Sperrklausel*), comme le notera Plessner en 1973<sup>33</sup>, ou un « interdit d'anthropologie » tel que le diagnostiquera Blumenberg. La subordination de l'analytique existentielle et la préséance de l'ontologie fondamentale procèdent de la formulation de la question de l'être laquelle oblitère l'anthropologie effectivement pratiquée, comme le dira le même texte de 1973, prolongeant l'intuition des *Degrés* : « Si Heidegger dit "Dasein" (homme), il déplace la question de l'homme vers la question du sens du Dasein et la subordonne ainsi à la question

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>31</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), in *Gesammelte Schriften*, t. IV, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981 (2003), p. 17.

<sup>32</sup> Cf. H. Plessner, *Selbstdarstellung* (1975), *Gesammelte Schriften*, t. X, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985 (2003), p. 328 : « L'ontologie de l'existence de Heidegger [...] veut assurément et explicitement ne pas être une anthropologie philosophique, mais une ontologie fondamentale ; or, par la façon dont elle poursuit cet objectif, à savoir par le biais de l'analytique du "Dasein" (homme), elle bloque l'anthropologie et la pratique de façon restreinte ».

<sup>33</sup> H. Plessner, *Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie* (1973), *Gesammelte Schriften*, t. VIII, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983 (2003), p. 381.

du sens de l'être comme tel. Par ce biais, l'anthropologie présuppose l'ontologie fondamentale et doit servir à conduire jusqu'à elle »<sup>34</sup>.

Revenons au geste blumenbergien de réanthropologisation phénoménologique du souci impliquant un découplage de la question de l'être. Car c'est ici que pourraient intervenir un raffinement et une radicalisation de la position blumenbergienne, en deçà ou au-delà de la *Seinsfrage* donc, par la réactivation des matrices néo-testamentaires et aristotéliennes structurant en priorité le concept de *Sorge* dans *Sein und Zeit*.

Prenons pour exemple l'un des aspects que Blumenberg inscrit dans le concept réanthropologisé de souci, à savoir la dimension de la fuite au service de la conservation de soi, qu'il thématise en recourant au théorème ou scénario fictif de l'animal en fuite (*Fluchttier*) développé par Paul Alsberg en 1922 et commenté dans la *Beschreibung*<sup>35</sup>. Dans sa « fuite stationnaire », premier signe de son humanisation, l'animal crée une distance par rapport au persécuteur, à l'adversaire menaçant, par une mise hors circuit du corps (la *Körperrauschaltung* d'Alsberg), par une mise à distance du combat physique et plus généralement du « réel » ; il s'agit d'une fuite « stationnaire » par résorption et translation (ou métaphorisation) du mouvement de fuite spatial.

Blumenberg sollicite Jonas pour conceptualiser le lien entre mouvement et émotion selon l'intentionnalité pragmatique de la vie naturelle : « L'apparition d'une mobilité orientée sur de longs parcours (comme l'attestent les mammifères) désigne ainsi le commencement de la vie émotionnelle. L'avidité est à l'origine de la chasse, la peur à l'origine de la fuite »<sup>36</sup>. Cette émotion qui ménage une distance, ce mouvement « télépathique » dont la fonction première est le délestage (*Entlastung* au sens de Gehlen) à l'égard du « réel », s'inscrit, comme le note Blumenberg, « dans le contexte immédiat de l'auto-conservation nue (*nackte Selbsterhaltung*) »<sup>37</sup> ou de la « fondamentale auto-souciante (*Selbstbesorgtheit*) de la vie » dans son « espace biologique », selon Jonas<sup>38</sup>. L'auto-conservation du *Dasein* humain, tenu au délestage, apparaît ainsi comme le sens de la notion réanthropologisée de souci comme souci de la visibilité et du pouvoir d'être affecté par la contingence sous un horizon ouvert.

Pour compléter cette lecture blumenbergienne, il faudrait alors

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>35</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 576 sq.

<sup>36</sup> H. Jonas, « Bewegung und Gefühl. Über die Tierseele », in *Organismus und Freiheit, Kritische Gesamtausgabe*, t. I/1, Fribourg, Rombach, 2010, p. 194 ; Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 566.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 567.

<sup>38</sup> H. Jonas, « Kybernetik und Zweck », in *Organismus und Freiheit*, op. cit., p. 229 et p. 167.

réactiver la source aristotélicienne de ce mouvement de fuite (dont le mouvement contraire est l'anticipation ou la poursuite), comme l'a fait Heidegger, qui avait évidemment connaissance des sources bibliques et théologiques (l'homme pécheur se détourne de Dieu, *aversio Dei* abondamment commentée par Luther), mais qui, en chemin vers *Sein und Zeit*, allait élaborer conceptuellement, autour de 1924, à partir d'Aristote (*Éthique à Nicomaque*, 1104b30 sq. ; 1172b19 sq.) la structure formelle des deux mouvements fondamentaux de la *psuchè*, deux possibilités d'orientation primordiale de la vie, à savoir deux mouvements « sensibles » et « naturels » de poursuite et de fuite inhérents à la disposition affective (*Befindlichkeit*) pré-théorique du vivant et de tout corps vivant animé situé dans le monde. On sait qu'on retrouvera dans *Sein und Zeit* l'opposition fuite (*Flucht*) / anticipation (*Vorlaufen*), laquelle opposition traduira deux manières, inauthentique ou inexcellente (*uneigentlich*) et authentique ou excellente (*eigentlich*) de se comporter par rapport à la mort (*Sein zum Tode*), c'est-à-dire par rapport à ce qui peut arriver de plus extrême et de plus « eschatologique » au *Dasein* humain.

En considérant ce possible approfondissement de la redéfinition blumenbergienne du souci indexé sur la facticité d'une contingence biologique, nous sommes conduit à un nœud virtuellement décisif pour un programme de (re)lecture anthropologique de *Sein und Zeit* et du premier Heidegger en général : nous voulons parler, bien sûr, de la notion de « vie facticielle » comme *vita humana* élaborée, entre autres sources, à partir d'Augustin et de sa notion de « cœur inquiet » clivé entre deux orientations fondamentales de sa *cura* ou *sollicitudo*, mais aussi et surtout à partir du *De anima* d'Aristote.

Pourquoi le *Traité de l'âme* d'Aristote dans ce contexte ? Parce que justement Heidegger ne lit pas le *De anima* comme une psychologie, mais comme une « ontologie phénoménologique de la vie » selon une équivalence aristotélicienne entre vie et être (*De anima*, 415b10-15). Car à le soumettre à une lecture strictement phénoménologique qui mettrait entre parenthèses toutes les strates du commentaire scolastique déposées sur les phénomènes initialement mis en évidence par Aristote, le *Traité de l'âme* se présente comme une ontologie des degrés du vivant (*Stufen des Lebendigen*), les degrés végétal, animal et humain, le livre III traitant spécifiquement du vivant humain dans le monde et de son *logos*<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-30), *Gesamtausgabe*, t. 29/30, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1983 (2004), p. 454 ; *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24), *Gesamtausgabe*, t. 17, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1994 (2006), p. 6 et p. 293.

Dans cette perspective programmatique que nous ne pouvons qu'esquisser ici, il faudrait donc partir de la réinterprétation heideggerienne d'Aristote, cette « anthropologie phénoménologique radicale » dont parlait le Natorp-Bericht de 1922, réinterprétation dispersée dans les cours de la première moitié des années vingt ; et il faudrait montrer plus spécifiquement ce que la notion de *Dasein* doit à la définition aristotélicienne de l'âme qui implique toujours déjà un corps, puisque l'âme est le principe qui anime un corps naturel (*De anima*, 412a27), sans quoi d'ailleurs ce corps ne serait pas en vie mais serait pure matérialité, c'est-à-dire un corps inanimé, ou une pierre, pour reprendre l'exemple de la triple thèse du cours de 1929-30.

L'une des implications possibles de cette réinterprétation de la *vie facticielle* comme *Dasein* humain à partir du *De anima* conduirait alors, selon une conjonction, à approfondir, avec les résultats de Blumenberg, au défi d'une réinterprétation de l'*Existenz* comme corps vivant animé (*Leib*), c'est-à-dire comme unité psycho-somatique située dans sa contingence biologique, concept nucléaire de toute (re)lecture de *Sein und Zeit* qui se voudrait anthropologico-phénoménologique<sup>40</sup>.

Réanthropologiser *Sein und Zeit*, contre l'interdit explicite de Heidegger, c'est donc surtout saisir les possibilités réelles inhérentes au corpus inachevé de *Sein und Zeit* et réactiver ce que Heidegger aurait pu penser hors *Seinsfrage*. Dans ce sens *Sein und Zeit*, « l'ouvrage qui demeure l'ouvrage philosophique le plus important de ce siècle »<sup>41</sup>, dicit Blumenberg en 1987, pourrait continuer d'occuper ce rang, mais, ajoutons-le, sous la forme d'un atelier ou d'un laboratoire mettant à notre disposition divers instruments conceptuels détachés de la question de l'être et offerts à l'usage d'une anthropologie phénoménologique ou description du *Dasein*.

---

<sup>40</sup> Cf. dans ce sens notre étude « La question du corps vivant (*Leib*) chez Heidegger, des Zollikoner Seminare à *Sein und Zeit* et retour », in *Alter*, n° 21, 2013, p. 205-220.

<sup>41</sup> H. Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000, p. 98.